Stanisław GRYGIEL

ISTNIENIE POPRZEDZA ISTOTĘ CZYLI LĘK PRZED DAREM*

Tam, gdzie wolność nie jest zadaną miłością, walczy się o poszanowanie nie człowieka, lecz wolnych wyborów (free choices), którym służy „cnota" umiejętności wintegrowywania się w mechanizm społecznych funkcji ocenianych według kryterium posiadania i wygody.

„Niewola – jest to formy postawienie
Na miejsce celu. – Oto uciśnienie...
Bo wolność?... jest to celem przetrawienie
Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!..."
C. K. Norwid, *Niewola, I*

Fakt, że ludzie nie umieją czytać tego, co jest, dowodzi, iż są zniewoleni. Ich wola szuka dobra tam, gdzie go nie ma; niewolnicy nie orientują się w terenie, w którym przypadło im żyć. Przed tą tragedią przestrzegał Platon, kiedy mówił, że umiejętność pisania, mająca być „lekarstwem na pamięć i mądrość", „niepamięć w duszach ludzkich posieje"[1]. Ten, kto zapomniał, że byty są tekstem, nie czyta rzeczywistości, a zatem i nie przyjmuje prawdy. Usiłując ją tylko pisać, bazgrze byle co i byle jak. Jego myśl staje się myślą słabą.

Wola kierowana pisaniną słabej myśli chce także byle czego i byle jak. Zdezorientowana poddaje się aktualnie silniejszym bodźcom. Tę słabość nazywa się dzisiaj spontanicznością.

Myśl oderwana od prawdy, a wola od dobra zamykają się w teraźniejszości, która nie będąc przeniknięta Pamięcią Przeszłości ani Pamięcią Przyszłości, czyli nadzieją, sprowadza się do totalnej negacji wszystkiego poza tym jednym, co właśnie w tej chwili się rozpada. Pytania o chwilę, nie pozwalające człowiekowi pytać o to, co jest inne od niej i bez czego nie warto żyć, zieją śmiertelną pustką gotowych i pozbawionych sensu odpowiedzi.

Ten, kto zapomniał, że to, co jest, jest tekstem, zachowuje się wobec wszystkiego bezczelnie. Z władz poznawczych używa jedynie tej, którą św. Tomasz nazywa „ratio". Ratio nie łączy się i nie zrasta z tym, co jest; non

---

* Tekst niniejszy został wygłoszony w trakcie V Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin, 20-25 VIII 1996). Przyp. red.

[1] Platon, *Fajdros*, 274 e, 275 a.

con-crescit, wskutek czego jego myślenie nie jest myśleniem konkretnym, con-cretum[2]. Kto myśli niekonkretnie, nie zawierza się niczemu ani nikomu. Ratio bowiem podporządkowuje wszystko i wszystkich swoim kalkulacjom.

Kompetencje niekonkretnego rozumu nie rozciągają się na sprawy metafizyczne („noumenalne"). Człowiek, który z powodu lęku przed Innością, jawiącą się w doświadczeniu tej oto róży czy tego oto tu Jana, podporządkowuje akty intelektualnej intuicji („intellectus" św. Tomasza) racjonalizmowi „cogito", zamyka się w skalkulowanych przez siebie obrazach. Nimi orzeka („predicata") o wszystkim i o wszystkich. W świecie ukonstytuowanym z predykatywnych obrazów i opartym na bałwochwalczym stosunku do nich nie ma miejsca na doświadczenia wpisane w tak zwane zdania egzystencjalne, np. „róża jest", „Jan jest", a słowa św. Tomasza „invenimus in rebus"[3], rozpoczynające każdą z pięciu dróg (dróg, a nie „czystych" rozumowań!), stają się niezrozumiałe. Nic więc dziwnego, że zdanie „Bóg jest" brzmi tutaj pusto. Co najwyżej funkcjonuje ono jako element zamykający jakąś strukturę zbudowaną z orzeczników.

Rozum, który nie umie czytać, bierze za prawdę to, co mu podsuwa wola. Zachowuje się tak, jakby był intentio voluntatis, a nie intentio veritatis. Wola zaś pozostawiona samej sobie działa tak, jakby była intentio rationis, a nie intentio boni. W tym błędnym kole rozum zamyka się w woli, a wola w rozumie; pożerają się nawzajem. Słabe i zniekształcone, podniesione do godności zasad bycia, sprawiają, że postępowanie człowieka degeneruje się w antropofagię.

Łacińskim terminem „intentio" Seneka oddał greckie „tónos" (*τόνος*). Wolno zatem powiedzieć, że zniekształcenie i słabość rozumu oraz woli wyrażają się w ich szczególnej atonii, która przekreślając napięcie między przygodnością bytu człowieka a koniecznością zobowiązującą go do stawania się ciągle innym, nie pozwala odróżnić ontologii od etyki. Brak tego rozróżnienia leży u podstaw dzisiejszego pojmowania wolności. W ontoetyce obrazów-predykatów obowiązuje chwila, a nie to, co przychodzi do niej i ją spełnia. Ontoetyka ma charakter ahistoryczny; ona nie zna czasu. Nie wie zatem, że przygodna wolność jest raczej wyzwalaniem człowieka niż wolnością. Wskutek tego z chwil robi parodię wieczności, a znosząc rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem odbiera wszelką treść takim pojęciom, jak na przykład pojęcie wierności czy zdrady.

Sytuację wynikłą z oderwania nauki pisania od nauki czytania J. P. Sartre wyraził krótko: istnienie poprzedza istotę. Dzisiaj można by także powiedzieć, że interpretacje poprzedzają znaki, tak że świat (kosmos, ordo), w jakim ży-

---

[2] Słowo „konkretny" pochodzi od słowa „concretum" będącego imiesłowem czasu przeszłego od „concresco", które znaczy zrastać się, gęstnieć na skutek połączenia się z czymś innym.

[3] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 2, 3, c.

jemy, jest tylko interpretacją interpretacji. Ontoetyczny egzystencjalizm, w którego niekonkretnym, a więc i nieegzystencjalnym myśleniu odsłonił się kres kartezjańskich i oświeceniowych możliwości, rozpowszechnił przekonanie, że każdy dar to koń trojański, zagrażający spontaniczności człowieka uważanej za wolność. Właśnie dlatego należy zatrzymać swoje istnienie przy interpretacji tego „konia" i w niej je zamknąć. Świadomość stwórczo tematyzująca, świadomość ubóstwiona, którą w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych* Sartre'a reprezentuje okrutna Inez, wszystkim narzuca swoje cogitata. Dlatego w jego filozofii inność jest zasadą piekła, a nie dialogu („piekło to są inni"). W piekle tym każdy zwraca się do innych z pozornymi pytaniami, które o nic nie proszą i do niczego nie zobowiązują. One jedynie gwałcą innych, bo są już gotowymi odpowiedziami. Ludziom zamkniętym w piekle ontoetycznych monologów, nie pozwalających człowiekowi doświadczyć nawet siebie samych, jako ostatnie kryterium postępowania pozostaje wrażliwość na zimno i gorąco. Oddaje ona człowieka na pastwę reklamy obrazów: w zimie ocieplających, a chłodzących w lecie.

W ludziach utożsamiających się z obrazami tworzonymi w ontoetycznych monologach nastąpiły takie zmiany, że już nie mają oni siły niezbędnej do rodzenia i do umierania. Obrazy bowiem ani się nie rodzą, ani nie umierają. Obrazy się produkuje, a po użyciu wyrzuca. Kiedy cogitata tworzone przez Inez wedrą się w miłość i w śmierć, mające być czynami, w których spełnia się dialogalna wolność człowieka, wtedy nawet religia ulega spłaszczeniu. Bóg sprowadzony zostaje do roli mechanicznego absolutu, który nie działa przez bycie Miłością, lecz tylko funkcjonuje „spontanicznie". Naturalną zatem koleją rzeczy Jego Inność staje się wówczas ostateczną zasadą piekła. Stąd też i powiedzenie istotne dla nowożytnego oraz po-nowożytnego świata: jeśli istnieje Bóg, człowiek jest niczym, jeśli natomiast istnieje człowiek...

*

Ten, kto nie doświadcza róży i Jana tak, żeby móc powiedzieć całym sobą „róża jest", „Jan jest", wchodzi w świat tego, co jest w sposób nieroztropny. Wchodzi weń bowiem li tylko poprzez modele. Powiem więcej: on tylko wprowadza w świat swoje modele, sam natomiast pozostaje na zewnątrz. Jego roztropność sprowadza się do zabiegania o to, żeby ich skutecznie użyć i nie wypaść z logiki ich funkcjonowania. Patrząc poprzez nie na narodziny i na śmierć człowieka, nie dostrzega jedności tych ostatnich. Zasłaniając Początek i Koniec, pomiędzy którymi rozciąga się istnienie człowieka jako historia powrotu do ich jedności, modele pozbawiają ludzi zdolności rodzenia oraz umierania.

W „dalekich stronach" (por. Łk 15, 13), dalekich od tego, co jest, gdzie orzeczniki zastępują podmiotowość bytów, a myśl abstrakcyjna myśl konkret-

ną, najpierw mówi się „quod vis fac!", „rób, co chcesz!", a dopiero potem „dilige!", „miłuj!" (św. Augustyn). Tak praktycznie zinterpretowana teza, w myśl której istnienie winno poprzedzać istotę, pozwala trwonić dziedzictwo wolności człowieka. W „dalekich stronach" walczy się o wolność pojmowaną abstrakcyjnie, to znaczy w oderwaniu od daru prawdy i dobra: quod vis fac! Inaczej mówiąc, tam, gdzie wolność nie jest zadaną miłością, walczy się o poszanowanie nie człowieka, lecz wolnych wyborów (free choices), którym służy „cnota" umiejętności wintegrowywania się w mechanizm społecznych funkcji ocenianych według kryterium posiadania i wygody. Bojownicy o tego rodzaju wolność traktują głos sumienia, wzywający ich do powrotu do tej róży, do tego Jana, na równi z chorobami ciała i psychiki.

Wolność nie wypełniona miłością otwierającą drogę do prawdy obezwładnia ludzi i robi z nich bezmyślny tłum. Tłum w aspekcie psychologicznym wynika z przytępienia w ludziach pragnienia, żeby obficiej być. Widzę go jako „epifanię" atonii umysłu i woli. Dlatego tłum można określać i organizować w dowolny sposób na zasadzie kategorii posiadania, którą zręcznie posługują się demagodzy. Przeciwieństwem tłumu jest duchowa rzeczywistość osoby oraz wspólnoty, wyrażająca się w napięciu (tónos) łączącym je z koniecznością, której można jedynie pracowicie oczekiwać. Osoba, będąc obecna we wszystkim, co robi dla innych, rodzi i tworzy. Tłum, nie umiejąc być obecny, nie rodzi niczego i niczego nie tworzy. Tłum chce tylko brać. Dlatego tak łatwo nim manipulować rozdmuchując jego materialne i psychiczne potrzeby posiadania oraz zaspokajając je obietnicami nie mającymi zazwyczaj pokrycia. Ci, którzy tak rządzą tłumem, sami są tłumem, ponieważ nie są obecni w tym, co innym oferują. Tłum okłamuje i chce być okłamywany, bo osobowo puste „dary" są wygodne; nie zobowiązują do niczego. Nie zdaje on sobie jednak sprawy z tego, że są to pułapki zastawiane przez uwodzicieli.

Uwodziciele nie umieją dawać, ponieważ nie umieją przyjmować. Uwodzą innych ze strachu przed darem. Być bowiem darem znaczy wyrzekać się siebie, istnieć w stanie kenozy; strach przed darem jest strachem przed kenozą.

W dialektycznych monologach fałszywych obietnic i równie fałszywych nadziei ludzie tracą siły niezbędne do samostanowienia. Przestając być panami siebie, nie są w stanie istnieć jako dar. Kiedy mówią o wolności, nie wychodzą poza gadaninę o zmianach społecznych struktur ekonomicznej, politycznej bądź psychicznej natury. Ich filozofia sprowadza się do analizowania tych struktur łącznie ze strukturą gadaniny o nich, jakby nie było nic innego, o czym powinno się mówić. Nie nawracając się, upokarzają się i tyranizują nawzajem słowami, które nie płoną inną od nich samych rzeczywistością[4].

Uwodziciele, tak samo jak i pozostali ludzie z tłumu, są samotni, ponieważ zapomniawszy, że otrzymali życie po to, aby je dawać, nie objawiają się

[4] Por. N. Berdiaeff, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1990, s. 73.

nikomu. Nie zauważają, że obok ktoś inny objawia im się prosząc: „daj mi pić! (J 4, 7). Nie umiejąc czytać, niczego nie potrafią wspólnie napisać. Każdy z nich w tym, co pisze, nie zwierza się i nie zawierza nikomu. Tłum żyje poza tradycją. To o tych uwodzicielskich negacjach, samotnych, bo nie opartych na żadnej rzeczywistości afirmowanej dla niej samej, myślał Sartre, kiedy pisał: „istotą stosunków pomiędzy świadomościami nie jest «Mitsein», lecz konflikt"[5]. Życie człowieka istniejącego poza tradycją, człowieka niezdolnego nawiązać pozytywnych stosunków z innymi, będzie zawsze życiem dialektycznie zmarnowanym.

Ludzie nie posiadający siebie samych i wskutek tego sprowadzający wolność do politycznych oraz ekonomicznych struktur posiadania tworzą społeczeństwo, w którym – wedle słów Wielkiego Inkwizytora Dostojewskiego – już „nie ma zbrodni, a więc i nie ma grzechów", lecz „są tylko głodni". Kiedy walczą o „sprawiedliwość matematyczną", daleką od „osądu Zeusa"[6] i dlatego nie zobowiązującą kategorycznie, w gruncie rzeczy walczą o zaspokojenie swoich głodów. W walce tej, mówi Wielki Inkwizytor, „rozpasanie wolnej myśli" kończy się „na antropofagii". Jest to antropofagia jednookiego Kiklopa, widzącego tylko to, że żyje. Pytanie, po co się żyje, jest mu obce. Warto tu przypomnieć intuicję Homera; pomoże nam ona zrozumieć sytuację, w jakiej znalazło się „ponowożytne" społeczeństwo.

Oto Odyseusz z towarzyszami zbliża się do jaskini jednego z Kiklopów i na pytanie, „Kto jesteście, przybysze?" odpowiada: „My z Troi, Achajowie, [...] przypadamy do twoich kolan, żebyś nam dał gościniec albo w inny sposób obdarzył, jak każe prawo gościnności. Bogów się bój, o najdzielniejszy, jesteśmy ci błagalnicy, a błagalników i gości Dzeus jest mścicielem, Dzeus Gościnny, który prowadzi i szacunkiem osłania przybyszów".

Na tę powitalną prośbę Kiklop odpowiada zgodnie z tezą, że istnienie poprzedza istotę: „Głupi jesteś, cudzoziemcze, albo z daleka przychodzisz, że mnie każesz bać się i słuchać bogów. My, Kiklopi, nie dbamy ani o Dzeusa Egidodzierżcę, ani o bogów szczęśliwych, ponieważ o wiele silniejsi jesteśmy". To powiedziawszy, chwycił dwóch towarzyszy Odyseusza, rąbnął nimi o ziemię, i rwąc ich na kawałki, „żarł jak lew z gór"[7].

„Dzika wolność"[8], wolność „bez prawa", wolność „do zabijania i wydzierania" jest „wolnością diabelską"[9], ponieważ niszczy ona osobę odrywając ją

---

[5] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 502.

[6] Platon, *Prawa*, 757.

[7] Homer, *Odyseja*, ks. IX, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1953.

[8] Por. P. Ricoeur, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, w: *La liberté et l'ordre social. Histoire et societé d'aujourd'hui* (Les Actes des Rencontres de Genève), Neuchatel 1969.

[9] Por. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, VI, Wrocław 1984.

(Grecy użyliby tu słowa „*διαβάλλει*") – od innych. Człowiek dziko wolny dopatruje się w swoich wolnych wyborach jedynego źródła wartości[10]. Tym samym nie tylko odbiera Bogu to, co Mu dał Kartezjusz ze szkodą dla człowieka[11], ale także Go przekreśla. Ten świat jest za mały dla dwóch „dzikich" wolności, albo – inaczej mówiąc – dla dwóch bogów. Innego człowieka można próbować zdominować, innego Boga natomiast w żaden sposób nie da się podporządkować naszym kalkulacjom.

Tłum, czyli pachołków walczących z pachołkami o funkcje w mechanizmie posiadania[12], ostatecznie trzyma w ryzach policyjna siła, namiastka „osądu Zeusa". Ale Wielki Inkwizytor, zanim zdecyduje się jej użyć, będzie starał się zapanować chlebem nad ich „dziką wolnością". Chleb jednak może okazać się zupełnie nieskutecznym narzędziem. Dotychczas bowiem „dzika wolność" wiązała się u jednych z nadmiarem chleba, u innych z jego brakiem. Temu podziałowi, utożsamianemu z podziałem Północ – Południe, zaczyna dzisiaj „towarzyszyć" inny podział w samym społeczeństwie obfitości. Na skutek postępu technicznego społeczeństwo to coraz bardziej dzieli się na produkujących i nie produkujących, utrzymywanych przez tych pierwszych. Produkujący przestają widzieć sens solidarności z nie produkującymi, a ci z kolei nie chcą akceptować upokarzającej ich zależności od cudzej „wspaniałomyślności". Tak więc w społeczeństwie pytanie o wolność przestaje być pytaniem o samo życie, a zaczyna być pytaniem o jego sens.

Wielki Inkwizytor wie, że tajemnica ludzkiego istnienia leży nie w trosce o to, aby tylko żyć, lecz w tym, po co żyć. Dlatego nie wystarczy tylko dawać ludziom chleb. Aby panować nad nimi, trzeba wejść w ich sumienia, które są bardziej niebezpieczne dla społecznego spokoju aniżeli głód. Ale jak zapanować nad głosem sumienia, który uwalnia ludzi od sił tego świata przypominając im, iż być wolnym to coś więcej aniżeli tylko nie czuć głodu?

Wielki Inkwizytor zna dobrze naturę sumienia. Nad sumieniem – mówi on – można panować jedynie z pomocą cudów, tajemnicy i autorytetu. Wie on równocześnie, że wolność ludzi jest zbyt słaba, żeby móc sprostać cudowi, tajemnicy i autorytetowi Miłości Boga; moc człowieka nie dorównuje mocy Chrystusa kuszonego na pustyni. Zamiast zachwycać się prawdą Miłości dającej wszystkiemu istnienie, ludzie pozwalają się uwodzić kuglarzom cyrkowym umiejącym robić z kamieni chleby, to znaczy wbrew prawdzie robić wszystko z wszystkiego. Zamiast zawierzyć tej Miłości i zbliżać się roztropnie do prawdy istniejących przez Nią bytów, rzucają się na nie nieroztropnie (por. Łk 4, 9)

---

[10] Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, s. 722.

[11] Por. tenże, *Situations I*, Paris 1947, s. 334. Według Sartre'a, Kartezjusz oddał Bogu wolność, której nie poprzedza żadna wieczna prawda.

[12] Por. J.W. Goethe, *Faust*, w. 6962-3 („Sie streiten sich, so heisst's, um Freiheitsrechte; Genau besehn, sind's Knechte gegen Knechte").

z wysokości swoich modeli. A dla posiadania funkcji dających władzę kłaniają się Sile, od której one zależą i która neguje wszystko, co nie utożsamia się z nimi.

Tę tajemniczą wiedzę o potędze kłamstwa Wielki Inkwizytor dzieli z Jowiszem z *Much* Sartre'a. Obaj oddają się w niewolę ubóstwionemu kłamstwu i stają się idolami tłumu, ponieważ – podobnie jak trojańska Helena z *Fausta* Goethego – nie pytają, kim jest człowiek, lecz jak on funkcjonuje[13].

Nad społeczeństwo osób Wielki Inkwizytor przenosi tłum jednostek wyjętych spod trudnego „osądu" Chrystusa, trudnego, bo nakładającego na nich ciężkie brzemię wolnych wyborów spełnianych przez osobowe bycie określone miłością, której istotą jest dawanie. Dlatego był on zdecydowany zabić Jezusa. I byłby to zrobił, gdyby Ten nie zbliżył się był do niego i nie pocałował go był w wargi... Wielki Inkwizytor zadrżał, ale od swojej idei nie odstąpił. Wypuszczając Chrystusa na wolność, a raczej wyrzucając Go ze społeczeństwa, słowami „odejdź i już więcej nie wracaj, nigdy, nigdy!" podtrzymał swój wyrok skazujący ludzi na bycie tłumem, czyli jednostkami o słabej myśli, o słabej woli i o pustym sumieniu.

*

„W dalekich stronach", gdzie pijak, upijający się spontanicznie, moralnie przewyższa tego, kto dla przykazania miłości czyni się bliźnim cierpiących[14], życie kończy się gorzkim stwierdzeniem: „l'homme est une passion inutile"[15]. Myśl słaba, która zmusiła Wielkiego Inkwizytora do stwierdzenia: „wszystko dozwolone!", dzisiaj, po antropofagii Oświęcimia i gułagów, zraziła się do samej siebie. W zrażeniu się do myślenia Sokrates widział największe nieszczęście, jakie może spotkać człowieka i społeczeństwo[16]. Myśli zrażonej do siebie trudno jest zdobyć się na przyjaźń daru mądrości, czyli na filo-zofię.

Wielki Inkwizytor nie zdołał jednak zniszczyć tej przyjaźni. Pocałunek Wolności, która jest tylko Miłością, pali jego serce i nie pozwala mu zamknąć się w subiektywizmie przeżyć obojętnych na dar prawdy i dobra, mimo że on sam „zostaje przy swej idei"[17]. Jest w nim mniej więcej tak, jak w poruczniku Sjejkin z tragicznej komedii S. Mrożka: „prawdy nie ma, mnie nie ma, a żal jest"[18]. O tej sytuacji mówi Sartre: Boga nie ma, ale człowiek nie stał się przez

---

[13] Por. tamże, w. 8795 („Nicht was der Knecht sei, fragt der Herr, nur wie er dient").

[14] Por. Sartre, *L'être et le néant*, s. 722.

[15] Tamże, s. 708.

[16] Platon, *Fedon*, 89 c, d.

[17] Por. słowa Iwana Karamazowa do Aloszy w *Wielkim Inkwizytorze*.

[18] S. Mrożek, *Miłość na Krymie*, Warszawa 1994, s. 121.

to ateistyczny[19]. Wszystko w nim pragnie Boga, tak że nawet Jego brak rządzi człowiekiem[20]. Niegasnący w człowieku zmysł nieprzedmiotowej Inności każe mu pytać o nią i uwalniać się od jej przedmiotowych namiastek, powiększających nie jego bycie, lecz przemijające posiadanie.

Pytać i czekać na odpowiedź znaczy filozofować[21]. Znakiem, że społeczeństwo się odradza, będzie pojawienie się filozofów, którzy nie zważając na śmiech ludzi gwałconych przez myśl zbyt słabą, żeby mogła prosząco pytać i czekać, będą budowali „przyjaźń z mądrością" w nadziei, jakiej pełne jest pytanie o ten żal w sercu człowieka i o ten palący je ogień... Umiejącym tak pytać objawia się „twarz" nie tylko innego człowieka („l'épiphanie du visage" E. Lévinasa), ale także i dębu, i kamienia... (stosunek „ja-ty" M. Bubera). Wiedzieli coś o tym dawni ludzie, którzy „w prostocie ducha umieli i dębu, i głazu posłuchać, byleby tylko prawdę mówił"[22]. Echo tych słów Sokratesa słychać w słowach św. Bernarda z Clairvaux: „Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris"[23]. Kto nie patrzy w „twarz" innego, nigdy nie dostrzeże sensu swojego przygodnego bycia. Zapadnie się w totalną atonię.

*

Dilige!, objawiające się w „twarzy" innego, ogarnia człowieka od wewnątrz głosem sumienia. Nawet Wielki Inkwizytor wie, że człowiek musi mieć kogoś, komu mógłby się oddać, aby mieć po co żyć. Błędnie jednak interpretuje to pragnienie, żeby się oddać, widząc w nim wolę wygody, jaką według niego może dać jedynie wyrzeczenie się trudnej wolności na rzecz inkwizytorów. Nie dostrzega on, że wolność, której prawda odsłania się w istnieniu dla innych, tworzy w człowieku przestrzeń dla daru szczęścia z miłości. Wolność albo jest miłością, albo jej nie ma. Miłość zaś jest Początkiem i Końcem osobowego istnienia.

Człowiek „osądzony" przez Miłość nie poddaje się „osądom" potęg tego świata. Jego potentia oboedentialis (owoc bycia wezwanym przez prawdę), urzeczywistniana w quod vis fac i czyniąca go niezwyciężonym, daje początek nowej, metafizycznie antropologicznej filozofii. Chodzi o powrót do tej pierwszej zasady bycia oraz myślenia, ze względu na którą człowiek w sytuacjach

---

[19] Por. S a r t r e, *Situations I*, s. 289, 153n.

[20] „L'absence de Dieu [...] est plus divine que Dieu". Por. *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, s. 40.

[21] Por. S. G r y g i e l, *Sens cierpienia w przemijającym świecie*, w: *Jezuicka ars educandi* (*Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*), Kraków 1995, s. 79-94.

[22] P l a t o n, *Fajdros*, 275 b.

[23] Św. B e r n a r d z C l a i r v a u x, *Epistola* 106, ML, 182.242.

granicznych staje się wielkim pytaniem (magna quaestio[24]). W tej zasadzie jest prawda i sens dzisiejszej konfiguracji wydarzeń naszego życia.

„Początek (ἀρχή) niby bóstwo jakieś królujące wśród ludzi zabezpiecza wszystko"[25]. Powrót do „początku" jest powrotem do domu, w którym zbliżamy się do siebie oraz do innych z szacunkiem. W domu nasza roztropność mierzy nieskończenie wysoko, bo to stamtąd przychodzi do nas dar prawdy, którą płoną byty i na którą otwieramy się tylko we wspólnocie osób. Tylko w domu zbudowanym przez miłość jesteśmy gotowi istnieć według logiki ofiary, czyli nie absurdalnie, lecz po królewsku. Istnieć po królewsku, powiedziałby Sokrates, znaczy nie sprowadzać swojego istnienia do obliczania szans przeżycia[26]. Tylko wolność tego, kto istniejąc po królewsku wie, skąd przybywa i dokąd idzie, nie jest pustą wolnością pajęczyny rzucanej przez wiatr z krzaka na krzak[27]. Inaczej mówiąc, tylko w domu, gdzie człowiek jest panem siebie, może się począć filozofia ofiarnej wolności, czyli filozofia ducha, bo tylko w domu człowiek żyje w dialogicznej wolności; w domu dar prawdy zbliża się do niego w innych „poprzedzając" jego istnienie. Ten, kto boi się tego daru, wpada w ontoetyczną pułapkę, w której spontaniczność, przekreślając wolność, przekreśla także i filozofię.

Wolność jest rzeczywistością duchową. Przemienia ona pracę człowieka w czyny rodzenia i tworzenia. Tym samym przemienia ona nawet jego ciało. Ciało wolnego człowieka przekracza swoje granice, czyli zachowuje się tak, jakby nie było ciałem. W ciele przemienionym przez wolność brzmi tónos Inności. Dlatego wolność jest „dobrą nowiną" dla ciała, a ciało płonące Innością jest „dobrą nowiną" dla tych, którzy je widzą. Jak Krzew Gorejący zobowiązuje ich ono do zdjęcia „sandałów z nóg" (Wj 3, 5), kiedy zbliżają się do niego. Właśnie tu, w tych międzyosobowych stosunkach, a nie w jakichś instytucjach, rozgrywa się dramat wolności osoby ludzkiej, dramat dialogu pytania-prośby i ofiary z tym, czego pełna jest nadzieja człowieka.

Proszące pytanie wyrasta z nadziei. Tłumaczę nim temu, do kogo je skierowuję, czego spodziewam się od niego. Proszące pytanie wzmacnia moją myśl i moją wolę, a w tym, do kogo jest skierowane, wywołuje anamnezę Miłości. Samarytankę poproszoną przez Chrystusa o kubek wody ogarnia zachwyt nad Niewidzialnem. W świetle Niewidzialnego dostrzega ona bezwzględną wartość człowieka znajdującego się w zasięgu jej oczu. Z kolei Samarytanka prosi o to, co ją zachwyca, i tym samym staje się dla innych

---

[24] Por. św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 4.

[25] Platon, *Prawa*, 775 e.

[26] Por. tenże, *Obrona Sokratesa*, 28 b, d.

[27] Por. J. P. Sartre, *Muchy*, w: tenże, *Muchy. Przy drzwiach zamkniętych. Ladacznica z zasadami. Niekrasow*, przekł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1957.

przesłanką nowego istnienia i nowej filozofii, filozofii prawdy i ducha (por. J 4, 39-40).

Istnienie i filozofowanie w dialogu pytania-prośby i ofiary z obietnicą Daru odrzuca wszelki monizm po tej stronie Platońskiego „grzbietu nieba". Dramat bowiem wolności człowieka rozgrywa się w trudzie dochodzenia „do szczytu" „niebieskiej kopuły"[28]. Dopiero stamtąd widać ten Ogień Wolności, którego tutaj jesteśmy szalonymi iskierkami (rzecz jasna nie w gnostycznym rozumieniu tego słowa).

Mówię „szalonymi", bo na pierwszy rzut oka wolność dochodzenia „do szczytu" „niebieskiej kopuły" nie różni się od szaleństwa. Różnica między szaleństwem i wolnością staje się widoczna dopiero potem, kiedy okazuje się, że wolność łączy człowieka z tymi, do których skierowuje on prosząco pytającą myśl, podczas gdy szaleństwo izoluje go od wszystkich i alienuje, robiąc zeń przypadłość (esse in alio) predykatywnych obrazów. Szaleństwo wybucha i rozwija się w dialektycznych monologach. Wolność natomiast rodzi się i spełnia w dialogu, w którym jeden afirmuje drugiego zadając mu pytania-prośby o odrobinę miłości. Bez miłości bowiem nie można żywić ani nadziei, ani wiary, czyli inaczej mówiąc, nie można istnieć ku temu wiecznie Innemu, z którego jest właśnie nasza wolność.

---

[28] Platon, *Fajdros*, 247 b, c.